

Popperjevo razumevanja sebstva

Struktura in njegov morebitni pomen za družboslovje

Uvod

Brez dvoma je bila ena od idej, ki se jih Karl Raimund Popper ni nikdar naveličal poudarjati v svojih delih, misel, da bi bilo mogoče človeka in njegov svet razlagati s pomočjo filozofije esencializma. Takšnim poskusom je odločno nasprotoval, ker je trdno nasprotoval redukcionalistični materialistični filozofiji. Od znanstvenikov, ki so zagovarjali monistično-materialistično paradigmo, je zahteval, naj v znanstveni aparat pojasnjevanja vključijo tudi človekovo zavest. Pri preučevanju posameznika ne smejo pozabiti, da posameznik ni le objekt zunanje zgodovinske, družbene in biološke determiniranosti, ampak lahko deluje tudi kot avtonomni posameznik. Vendar bi na drugi strani Popperju le stežka očitali pretirano zainteresiranost za človekovo zavest, vsaj ne na račun materialnega sveta. Njegova razmišljanja lahko v pravem pomenu besede štejemo za enega od členov v verigi filozofske misli, katere začetek sega v čase Descartesa. Nekoliko poenostavljeno bi lahko rekli, da je z nastopom naturalistično racionalno logične paradigme v znanstveno mišljenje modernega veka posameznik 'razpadel' na materialno in duhovno telo. Delitev posameznikovega telesa lahko primerjamo z razbitim vrčem, ki se nam je v letih uporabe neskončno priljubil. Četudi ga ponovno zlepimo, ostanejo na njegovi površini dobro vidne razpoke. Zato vrč ne bo nikdar

¹ *Levi-Strauss (1990): Totemizam danas. Biblioteka XX. vek, Beograd.*

² *Popperov koncept 'self' prevajam kot sebstvo. Upam, da zaradi tega ne bo prišlo do nerazumevanja, kajti pojem sebstva je v slovenski družboslovni literaturi običajno rezerviran za kontekst simboličnega interakcionizma, katerega praoče je bil Georg Herbert Mead. Seveda obstaja podobnost med obema teoretskima konstruktoma, na kar je opozoril na nekem mestu v svojem delu že Popper sam (Popper, 1977: 111), vendar pojma nista identična.*

več tak, kot je bil, ko smo ga dobili v dar. Podobno je z idejo celovitega posameznika. Gotovost njegove celote je razpadla. Kar nam je ostalo, je nenehen trud, da bi ga ponovno zlepili. In čeprav se trudimo do onemoglosti, moramo vedno znova priznati, da nimamo ustreznega teoretskega lepila. Ideja posameznika najverjetneje ne bo nikdar več taka, kot je bila nekoč. Čeprav nam razletelega posameznika ni potrebno opisati kot nesrečen slučaj, pa trud, da bi ga zlepili v prvotno stanje, čeprav le na horizontu teorije, zato ne bi smel biti nič manjši.

V samem jedru nekaterih teoretskih disciplin tiči še poseben interes za proučevanje posameznika. Sociologi, na primer, del svojega raziskovanja posvečajo večanju pomena rasti osebne svobode ob prehodu iz tradicionalnih v moderne družbene strukture. Morda je še posebej nam, ki živimo v 20. stoletju, podarjena posebna priložnost, da vidimo v (pretiranem?) poudarjanju posameznikove subjektivnosti posebno družbeno kakovost, obdani s celo "množico 'strokovnjakov' za jaz" (Rose, 1997: 132). Problematika pojavitve moderne osebnosti si vsekakor zasluži pozornost. Posameznik je sicer postal svobodnejši v svojih odločitvah glede delovanja v družbenem okolju, ki mu pripada. Hkrati pa je tudi oropan socialne gotovosti, ki mu jo je do nedavnega dajala tradicionalna skupnost. Socialna varnost je cena, ki jo mora plačati posameznik, ne toliko zaradi dejanske osebne svobode kot zaradi možnosti, da sebe razume kot svobodnega posameznika. Zato se zdi, kakor da se na eni strani vse bolj odmikamo od ideje posameznika kot osamljenega avtonomnega subjekta. Hkrati pa si na drugi strani želimo ohraniti posameznika kot edinega, ki sploh lahko deluje in misli družbo oziroma kulturo. Če parafraziramo misel Lévi-Straussa, da je nekaj dobro zato, ker je dobro za mišljenje¹, potem je na nas, da preverimo, ali je Popperjev koncept osebnosti dovolj dober za takšno mišljenje.

Popperjev koncept sebstva²

Nadrobno se je s konceptom sebstva Popper spopadel v knjigi, ki sta jo leta 1977 napisala skupaj z J. C. Ecclesom *The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism*. Koncepta sebstva Popper nikjer v poglavju *Some Remarks on the Self* ne opredeli zgolj z enim samim stavkom. A ker moramo nekje začeti, bo morda najbolje, če začnemo pri nekem, za nas zelo zanimivem odstavku Popperjeve knjige. Popper tam izrazi trdno prepričanje, da posamezniki obstajajo. Takole pravi:

"Očitno ljudje obstajajo; vsak od njih je individualno sebstvo, s čustvi, s svojimi upi in strahovi, obžalovanji in radostmi, ki pa

jih lahko le slutimo, saj so dostopni le njim samim..." (Popper, 1977: 102).

Popperjeva pozicija dobro ponazarja stališče analitično deduktivističnega filozofa in jo je zato mogoče pričakovati. Vendar pri tem ne gre le za nedolžno metodološko gesto. Enostavnost citirane trditve izhaja iz njegove zahteve po (vsaj načelni) ovrgljivosti znanstvenih trditvev. Bolj ko je teoretični stavek elementaren, bolj je enostaven. Bolj ko je enostaven, bližje je realnosti in ima za nas zaradi tega večjo sporočilnost. Vse naštete lastnosti pa so kot voda na znanstveni mlin lažje ovrgljivosti znanstvenih trditvev (Popper, 1992: 140–142). A ob tako strogem kriteriju, kot je kriterij falsifikacije, trčimo ob manjši problem. Nanj nas je opozoril A. Ule v svoji zadnji knjigi *Znanje, znanost in stvarnost*. Ovrgljivost znanstvenih stavkov je, strogo vzeto, mogoča le ob singularnih in čistih splošnih stavkih. Za njihovo zavrnitev nam zadošča že en sam nasproten primer, ki spodmakne trdna tla znanstvenim trditvam. Ovrgljivost čistega eksistenčnega stavka pa je možna ob pogoju, da lahko pregledamo celoten nabor primerov singularnih stavkov, ki ustrezajo negaciji eksistenčnega stavka (Ule, 1996: 28–29). Popperjeva trditev, da ljudje očitno obstajajo, je lep primer empiričnega stavka, ki je zaradi svoje splošnosti obsojen na trivialnost in ga zaradi te splošnosti niti ne moremo ovreči, saj bi se s tem morali odpovedati čistosti njegove eksistence. Zaradi tega je njegov pomen onkraj vsake znanstvene trditve. Trditvi, da ljudje obstajajo, smo enostavno prisiljeni slepo zaupati. V trditvi, ki je že po definiciji pravilna, pa ne moremo ničesar preverjati.

Tega se je zavedal tudi Popper sam, zato je v nadaljevanju citata poskušal s pripisovanjem lastnosti sebstva eksistirajočemu posamezniku izboljšati pogoje znanstvene ovrgljivosti. Sebstvo opredeli kot stanje posameznikove zavesti, ki je dostopno izključno le posamezniku samemu. Zato se Popper že na začetku svoje razprave znajde na samem robu tveganja, da bo kritiziran, ker sebstvu pripisuje lastnost solipsističnosti. Takšni očitki povsem zgrešijo cilj svoje kritike. Popper je kljub svojemu prepričanju, da reševanje vprašanja solipsizma pri posamezniku sicer ne spada v področje znanstvenega reševanja problemov, zaradi težav z njegovo ovrgljivostjo, navedel kar nekaj tehtnih argumentov zoper solipsizem (Popper, 1994). Torej mu ne bi mogli očitati poenostavljenega psihološkega pogleda na problem sebstva, hkrati pa moramo Popperja razumeti kot enega najstrožjih nasprotnikov znanstvenosti teorije solipsizma. Kljub temu nas opozarja na tveganje pri preučevanju posameznika in njegovega sebstva. Zato moramo razumeti Popperjevo vztrajanje pri njegovi uporabi tudi kot vpliv kulturne naravnosti moderne dobe, ki ji je Popper nedvomno pripadal, metaforo v znanstvenem procesu

³ *Seveda je s tem Popper pustil dovolj odprtega prostora za svoje kritike, predusem imam v mislih P. Feyerabenda in njegovo metodo anarhistične epistemologije.*

⁴ *V političnem nazoru je Popper sledil liberalističnim idejam, ki jih je postuliral v svojih sedmih liberalističnih principih: 1. država je potencialno nevarna posamezniku, njena edina naloga je skrbeti za zaščito nemočnih; 2. menjava oblasti mora potekati na miren način; 3. v demokraciji posamezniki delujejo na lastno pobudo ob upoštevanju ciljev drugih posameznikov; 4. demokracija je najmanj škodljiv politični sistem; 5. kljub temu je njena vloga pomembna, saj pomaga vzpostavljati vezi med nameni in željami posameznikov in institucij; 6. ni mogoče vzpostaviti političnega sistema brez vsakega trenja, znanje nam pomaga pri prehodu od abstraktnih vsebin k interpretaciji neposrednih primerov; 7. princip liberalizma je evolucionističen (Popper, 1957).*

ali metodološki prijem, ki nam olajša znanstveno mišljenje. Seveda pa je to lahko dovolj velik 'argument', da ga Popper v svoji znanstveni teoriji obdrži, če mu le prinese kaj večje razumevanje (tudi družbenih?) pojavov.³ Popperjeva citirana izjava ima v kontekstu njegovega celotnega intelektualnega dela za posledico dvojni status sebstva. Na eni strani lahko sebstvo razumemo kot našo interpretacijo vedenja posameznikov, s katerimi v vsakdanjem življenju delimo socialne stike. Na drugi strani pa je sebstvo tisto, kar imamo edinole mi sami – stanje občutenja samega sebe.

Nedvomno velja za Popperjev filozofski opus tale oznaka: enotnost Popperjeve filozofije znanosti in družbe (Mali, 1995). Tudi zaradi tega lahko iščemo enega od močnih interesov Popperjevega strogega zavzemanja za proučevanje posameznika v njegovem ostrem zavračanju ideje historicizma. Ta sloni na predpostavki, da celoto družbenih struktur in družbenega delovanja posameznika lahko prepoznamo do njenega skrajnega roba. Ugotovimo lahko vse relacije med posamezniki in drugimi družbenimi strukturami, ki takšno celoto sestavljajo. Ob predpostavki družbenega holizma je historična analiza in s tem posledično historično projektiranje družbe in s tem tudi posameznika usmerjeno od zgoraj navzdol. Po historicističnem modelu je potemtakem povsem samoumevno, da je planiranje mogoče le centralistično. Centralistično planiranje pa zahteva centralistično pridobivanje in obdelavo znanja. Popper centralističnemu razumevanju pridobivanja novega znanja očita nezmožnost centralizacije vsega subjektivnega in objektivnega znanja, ki ga imajo posamezniki. Če takšno centraliziranje znanja ni mogoče, potem glavni razlog za centralno planiranje odpade. Kljub temu argumentu se historični planerji centralnemu planiranju nočejo odpovedati, rajej poskušajo zmanjšati pomen individualnih razlik v akumulaciji znanja pri posameznikih. Na pomoč priključijo sistem izobraževanja in propagandni stroj. Pri posameznikih želijo doseči poenotenje njihovih interesov in prepričanaj. Za Poppra, ki mu je s tem odvzet ključni pogoj za prakticanje vsakršne oblike (posameznikovega) kritičnega mišljenja, je početje historicistov, milo rečeno, nespametno, tudi utopično (Popper, 1988a)!⁴ Sam je raje vztrajal pri razpršenem in postopnem, evolucionističnem razvoju znanja in družbe. Pri strategiji majhnih korakov mnogih posameznikov.

Da bi si poglobljeno ogledali razlog Popperjevega družbeno zgodovinskega interesa za posameznika in njegovo sebstvo, smo se nekoliko oddaljili od naše teme. Vrnimo se k njej in si poglobljeno ogledamo še eno dimenzijo razumevanja sebstva. Sestop z visoko abstraktnega pojma sebstva v odnose med posamezniki Popperju narekuje spoznanje, da pojem sebstva ni le interpretativni koncept v filozofiji in znanosti, ampak nekako nastopa tudi v neposrednih

odnosih med posamezniki. V tem smislu moramo sebstvo razumeti kot zelo dinamičen proces v posamezniku. Dinamično nastajanje sebstva ima dve razsežnosti. Ker osebnost nastaja v močno raznolikih odnosih med posamezniki, se dinamičnost njihovih odnosov izraža tudi v novo nastajajoči osebnosti. Zato moramo koncept sebstva dopolniti tudi z drugo razsežnostjo razumevanja sebstva: z dejanskim obstojem in nastajanjem sebstva v posamezniku. V zvezi z nastajanjem sebstva običajno govorimo, da gre za novo znanje, ki si ga posameznik prisvaja v interakciji s fizičnim svetom in drugimi posamezniki, s katerimi sestavlja skupnost. Ker je Popper nasprotoval vsakemu zanikanju obstoja sebstva, je bil priljubljen objekt njegove kritike angleški mislec in filozof David Hume. Vendar si Hume ni zaslužil, da bi ga Popper kritiziral le zaradi zanikanja obstoja posameznikove osebnosti. Bil je namreč velik zagovornik metode indukcije, zato je poudarjal izključno vlogo senzorne percepcije pri nastanku novega znanja. Celotno znanje naj bi, po Humovem mnenju, bilo potrebno pripisati izključno čutnemu izkustvu. Metaforično povedano: Popperju so šli zaradi takšnih izjav vsi lasje pokonci. Po njegovem mnenju empiricizem vodi k zanikanju obstoja ideje sebstva, kajti ideja sebstva ne more izhajati iz samih senzornih podatkov. S Humovo argumentacijo bi našel skupni jezik, toda le v primeru, če bi se bil Popper pripravljen strinjati s temeljno predpostavko empiricizma, da znanje dejansko izhaja iz posameznikove senzorne percepcije. Popperjevo stališče je bilo nasprotno: sveta okrog sebe ne opazujemo kot 'tabule rase'. Še posebej znanstveno opazovanje je teoretsko podloženo z znanjem, v vsakdanjem življenju pa ni nič drugače. Tudi tedaj opazujemo le tisto, za kar imamo že razvit simbolni aparat. S tem si je, delno upravičeno, nakopal kritiko zagovornika anarhistične epistemologije P. Feyerabenda. Ta je trdil, da se reševanje problemov ne začneja nujno s kako idejo ali problemom, vsaj ne pri majhnih otrocih. Reševanje problemov je lahko tudi naključno (Feyerabend, 1978). Vendar je po mojem mnenju Feyerabend pretiraval pri raztegovanju anarhističnega principa daleč preko meja vsakdanjega življenja, saj predlagani Popperjev model reševanja problemov prav gotova velja v mejah znanosti.

Popper sicer ni podcenjeval senzorne percepcije. Menil pa je, da nam senzorna percepcija služi le kot mogoča spodbuda v primeru, ko se znanje opazujočega posameznika ne ujema z opazovanimi dejstvi. Teorijo, ki zagovarja nastanek novega znanja s senzorno percepcijo, pa je Popper rad hudomušno imenoval 'vedrna teorija znanja' (the bucket theory of the mind). Naivni empiricizem vodi v pasivnost posameznikovega opazovanja. Empiricisti trdijo, da lahko pridemo do čistega (objektivnega) znanja edinole v takšnem naivnem duhovnem stanju (Popper, 1972). S tem pa naivni empiricizem pozablja na druge oblike

znanja, ki pa so za Popperja prav tako pomembne: na primer podedovano znanje, ki je vgrajeno v naša čutila in naš živčni sistem (Popper, 1977). Popper gre celo tako daleč, da Hume očita sprenevedanje, ker trdi, da sebstvo pri posamezniku ne obstaja. Tu in tam pa v Humovem delu vendarle lahko najdemo dele besedil, ki podpirajo obstoj sebstva. Hume zelo rad uporabi pojem 'karakterja', kadar hoče povedati, da posameznik deluje na podlagi svoje notranje usmeritve. Vendar bi bili naivni, če bi si mislili, da Hume ni imel povsem upravičenih razlogov za svoje prepričanje. Danes sicer razlogov za znanstveno verjetje 'vedrni teoriji znanja' ne bi več našli v ustreznih znanstvenih argumentih. Lahko pa bi jih našli v kulturnem ozadju zgodovinskega obdobja, ki mu je Hume pripadal. Živel je v času, ko se je znanost počasi pripravljala, da se dokončno odlepi od religioznih dogem. Verske resnice opisujejo dogodke (na primer čudež), katerih ontološki obstoj ni jasen, zato jih ni nemogoče niti dokazati niti ovreči. Zaupanje v testiranje tega, kar posameznik lahko senzorno sprejema, mu je vlivalo znanstvenega poguma za kritiko religioznih dogem.

Težava z opredelitvijo sebstva se v filozofskem prostoru lepo artikulira v sintagmi 'duh v mehanizmu' ('The ghost in the machine'). Težave izvirajo že od Descartesove delitve posameznika na subjekt in objekt, ki v eni od svojih razsežnosti dobi obliko vprašanja: kje je tisto mesto, kjer se duh in telo med seboj povezujeta? Kje dobita priložnost za interakcijsko delovanje. Za vsakega zapriseženega interakcionista do sedaj (še!) nerešeno vprašanje so mnogi filozofi in znanstveniki reševali na tri načine. Bodisi so dali prednost subjektu, bodisi objektu ali pa so si izbrali tretjo možnost, pri kateri so zaporedni interakcionistični model delovanja človeka zamenjali s paralelnim modelom. Menda ni potrebno posebej poudarjati, da razlaga človeškega sveta z eno samo dimenzijo, pa najsi bo to svet fizičnih predmetov ali svet psihičnih fenomenov, za Popperja ne pride v poštev. Nenazadnje bi se moral ob sprejetju takšne redukcije z nadomestitvijo odpovedati dobršnemu delu svoje filozofije. Predvsem ne bi mogel zagovarjati koncepta tretjega sveta, ki je pravzaprav nastal kot odziv na pretirane filozofske in znanstvene poskuse poenostavitve razlag kompleksnosti sveta. Predvsem s problemom morebitne solipsističnosti posameznika opravi Popper na zelo eleganten način, izhajajoč iz kriterija preverljivosti znanstvenih teorij. Teorijo je mogoče šteti za znanstveno le, če jo je mogoče testirati po kriteriju resničnost/neresničnost. Smiselnost takšnega preverjanja pa seveda omahne tisti trenutek, ko posamezniku pripišemo absolutno subjektiviteto, saj zunaj njega samega ni ničesar, kar bi sploh bilo mogoče uporabiti za kriterij resnično/neresnično.

Toda če je bil Popper pri zavračanju redukcionističnih

znanstvenih teorij osebnosti nadvse prepričljiv, ima kot zapriseženi interakcionist pri iskanju točke, s katere bi lahko uperil svoj kritični prst na filozofe, ki zagovarjajo paralelne modele delovanja človekovega duha in telesa, veliko večje težave. Predvsem je bil Popper mnogo bolj previden pri kritiki paralelizma in njegovega zagovornika Leibniza. Leibniz je trdil, da je posameznik takrat, ko gleda na realnost v svoji notranji perspektivi, zavezan svojemu razumu in subjektivnosti. Kadar pa gleda na realnost v zunanji perspektivi, takrat je zavezan principom objektivnosti. Popper je načeloma dopuščal veljavnost Leibnizove ideje paralelnega delovanja posameznika, dasiravno ni verjel vanjo.⁵ Podobno mnenje je gojil do nenavadne doktrine epifenomenalizma, ki s paralelizmom deli stališče, da so vsa stanja stvari, tudi mentalna stanja v posamezniku, razložljiva s fizičnimi stanji (Popper, 1994: 109–110). Razlog, da je Popper gojil strpen odnos do paralelizma, pa lahko uvidimo, če se povrnemo k jedru našega preučevanja, k sebstvu in posamezniku. Če bi želel potrditi interakcionizem v delovanju posameznikovega duha in telesa, bi se moral spopasti z istim problemom, ob katerega je trčil že Descartes. Moral bi najti ustrezno 'mesto', kjer fizični in duhovni svet med seboj interaktivno delujeta. Argumenta te vrste Popper ni imel na voljo. Predvideval je sicer, da je sebstvo na eni strani v interakciji s tretjim svetom, na drugi strani pa je prav tako povezano s centralnim živčnim sistemom. A je njegova domneva o anatomski lokaciji interakcije v človeških možganih, neposredno v možganskem centru za jezik, ostala nepotrjena do današnjega dne (Popper, 1994: 131–132). Možganskega centra za jezik v smislu Brocovega za razumevanje nam zaenkrat še ni uspelo lokalizirati (Jakobson, 1980).⁶ Na primer: pri verbalnem komuniciranju sodelujeta obe možganski hemisferi, desna uravnava emocionalno komponento jezika, leva pa njegovo sporočilnost. Zato morda sploh ni smiselno govoriti o mestu v centralnem živčnem sistemu, kjer bi v eni sami točki interaktivno delovala posameznikov duh in njegovo telo. Sam se bolj nagibam k podobni ideji, kot jo zagovarja Dennett v svoji knjigi *Consciousness Explained*. Dennett pravi, podobno kot Leibnitz, da gre pri duhu in telesu za paralelizem, le da telo in duh med seboj interaktivno delujeta na prav poseben način: gre za en sam pojav, ki pa ima dve obliki razlage (Dennett, 1991: 134–135).

Naslednje pomembno vprašanje, na katero je moral v zvezi s sebstvom odgovoriti Popper, izhaja iz lastnosti dinamičnosti samega nastajanja sebstva. Čeprav Popper na nekem mestu v svoji knjigi *The Self and Its Brain* menca glede tega, ali je pravkar rojeni otrok že sebstvo ali ne, pa vsekakor pri njem prevlada prepričanje, da posameznik ni že kar od samega rojstva bitje s popolnoma izdelanim sebstvom. Pravzaprav ima kar neverjetno malo sebstva (s seboj prinese le podedovano 'znanje'), zato ga mora predvsem v primarni, kasneje tudi v sekundarni socializaciji

⁵ Sledil je svojemu pravilu, po katerem teorija lahko ostane v zakladnici znanstvenih teorij vse do tedaj, ko znanost toliko napreduje, da jo lahko argumentirano zavrne.

⁶ Popperjev opis epileptičnih bolnikov, ki jim z operacijskim posegom prerežejo neposredno povezavo med levo in desno možgansko hemisfero, je nekoliko poenostavljen. Resda nam bolnik v tem primeru ne more eksplicitno pojasniti, kaj je počel s svojo levo stranjo telesa, ni pa povsem res, da postanejo njegova dejanja povsem nezavedna. Še vedno lahko uspešno poroča o občutkih, ki jih je imel pri samem delovanju. A Popperjeva teoretska slepa pega je razumljiva: bil je racionalist in njegov poglobitni edini največji interes je bil opozoriti na objektivnost znanja.

⁷ *Popper je rad poudarjal, da je posameznikovo sebstvo zasidrano v svetu 3. Glede te njegove ugotovitve se moram strinjati. Ne morem pa pousem mimo vloge, ki jo imata njegova druga dva svetova. Moje globoko prepričanje je, da imata lahko predvsem razlagalni pomen. Verjamem, da se pokojni dunajski filozof ne bi strinjal z menoj, temelji pa na podobnem prepričanju, kot ga je izrazil sam Popper, ko je rekel, da je edino globoko prepričanje, ki ga posameznik lahko ima, prepričanje o svojem lastnem obstoju. Argument zoper svet 1 pa bi nemara lahko bil tudi tale: predmet, ki pripada izključno svetu 1, hkrati ne pripada posameznikovemu svetu 2 in 3. Lahko sicer predpostavimo, da takšen svet obstaja, morda je naše prepričanje o njegovi existenci plod vedno novih presenečenj ob odkrivanju fizičnih pojavov, a dokler pripadajo le svetu 1, o njih ne moremo vedeti ničesar. Podobno velja tudi za svet 2.*

šele ustrezno razviti. Motorične spretnosti, verbalno komuniciranje, vrednote in norme ter socialne vloge, značilne za kulturo, ki ji pripada posameznik, vse to in še več. Proces, v katerem posameznik izgrajuje sebstvo, preprosto imenujemo učenje. Posameznik se praviloma uči vse svoje življenje, vendar je intenzivnost učenja izrazita v njegovem otroštvu. Ključno vlogo pri tem odigrajo vsi trije Popperjevi svetovi, še posebej tretji svet. Vanj, pravi Popper, je sebstvo zasidrano (anchored).⁷ Nastajanje sebstva je tesno povezano s pridobivanjem znanja o prvem, drugem, predvsem pa o tretjem svetu. Pri prvem svetu gre za spoznavanje fizičnih predmetov, v drugem svetu si posameznik nabira vedenje o lastnih psihičnih dejstvih, tretji svet pa je sestavljen iz predmetov in znanja, ki ga je ustvaril človek, in so zaradi tega tudi nosilci psihičnih vsebin (tretji svet je zelo antropološki). Med vsemi tremi svetovi ni mej v pravem pomenu besede. Posameznik običajno uporablja vse tri hkrati. S spoznavanjem tretjega sveta običajno nimamo prevelikih težav. Nekoliko drugače pa je s prvim in drugim svetom. Zanju velja, da sta posamezniku le delno dostopna. Običajno, pravi Popper, mislimo s pridobivanjem znanja predvsem na opazovanje, vendar je opazovanje le eden od treh principov spoznavanja. Preostala dva sta delovanje in mišljenje, ki pa sta namenjena reševanju problemov. Funkcija opazovanja je povsem drugačna. Pri opazovanju gre za izluščanje problema, s katerim se nato spopademo s sredstvi drugih dveh principov. Opazovanje je pri človeku usmerjeno na njegovo okolico. Posameznik se že kot majhen otrok nauči opazovanja svoje okolice, še kasneje, na višjih stopnjah razvoja, se njegovo opazovanje usmeri tudi na samega sebe. Pa še tedaj imamo z opazovanjem same težave, rezultat samoopazovanja pa je bore majhen. Takšno opazovanje je časovno odmaknjeno, saj je trenutek opazovanja samega sebe le trenutek po trenutku, ki ga želimo opazovati.

V razpravo o dilemah meja opazovanja se Popper spusti zaradi utemeljenih težav pri opazovanju sebstva. Kako sploh vemo, da obstajamo kot sebstvo? Vsekakor zelo zanimivo vprašanje. Popperjev odgovor je enostaven. Resda imamo težave pri opazovanju lastnega sebstva, toda vedenja o svojem lastnem sebstvu vendar ne pridobimo na neposreden način z opazovanjem. Namesto tega Popper raje pokaže na drugi dve obliki posameznikovega pridobivanja znanja. Zavest o sebstvu dobi posameznik s svojim delovanjem oziroma tako, da postane sebstvo, in tako, da si o nastanku in obstoju sebstva izdelava svoje teorije. V obeh primerih gre pravzaprav za enostaven 'trik'. Posameznikovo delovanje pušča v njegovi okolici sledove, teoretske modele o delovanju sebstva pa je prav tako lahko šteti za okolje, v katerem posameznik biva. Seveda pod pogojem, da so sestavljeni iz objektivnega znanja in so zato intersubjektivno

preverljivi. Opazovanja okolice pa se naučimo že za malih nog. Ob upoštevanju, da gre pri transformaciji čistega ega oziroma transcendenci v teorijo o osebnosti za ontološki preskok, pa je mogoče dobiti kar zadovoljiv pogled na svoj lastni jaz.

Poseben pomen v Popperjevem konceptu sebstva se kaže tudi v njegovem razumevanju položaja posameznika kot biološko individualnega bitja. Višje kot je na razvojni lestvici živo bitje, večja je njegova stopnja individualnosti. Po Popperjevih besedah naj bi to pomenilo, da življenje v svojem bistvu teži k individualni izpolnitvi. Popper meni, da je element individualizacije pri človeku pomemben, ker deluje kot pogoj, zaradi katerega sta se pri ljudeh razvila razum (mind) in zavest (consciousnes). Da bi pravilno razumeli vzrok, zaradi katerega se je pri ljudeh razvila zavest, moramo upoštevati lastnost organizmov, da veljajo za odprte sisteme. Tudi človeško telo je takšen organizem, s svojo okolico izmenjuje fizično snov, energijo in informacije. Vendar vsaka individualizacija zahteva manjšo ali večjo mero stabilnosti, pač odvisno od stopnje odprtosti posameznikovega organizma. Zaradi odprtosti je organizem izpostavljen bolj ali manj visoki stopnji ogroženosti. Zaradi sprememb v okolici mora organizem reagirati tembolj plastično: nagli spremembi v okolici mora slediti nagla sprememba (prilagoditev) v organizmu. Pri človeku gre za močno dinamičen proces nastajanja in spreminjanja sebstva, ki ni le dinamičen v odnosih do lastnega okolja, ampak se njegova dinamičnost izraža tudi navznoter v posameznikovih psihičnih procesih. V obdobjih med spremembami so obdobja relativnega psihičnega miru, ki pomenijo točko napredovanja v spreminjanju sebstva. Homeostatično premikanje organizma iz enega stanja v drugo pa zahteva nekakšno centralno kontrolo. Nekateri organizmi so si v ta namen razvili kontrolne centre, ki jim omogočajo vzdrževati bolj ali manj zapleteno dinamično ravnotežje. Zdi se, da je bila narava pri človeku še posebej 'domiselna'. Razum in zavest sta postala sredstvo, s katerima človekov organizem zavestno kontrolira svoje delovanje. Nastanek zavesti je potemtakem evlucijsko dejstvo, ki posamezniku omogoča boljšo prilagoditev in s tem ohranitev genskega materiala.

Popper je priznaval darwinizmu pomembno vlogo pri pojasnjevanju nastanka in razvoja vrst. Kljub temu je imel na evolucionistično teorijo kar nekaj vsebinskih pripomb. Darwinu je oporekal ustreznost zamisli, po kateri naj bi bile višje razvite vrste v boljšem položaju za preživetje od nižje razvitih zgolj zaradi svoje višje razvitosti. Popperjevo sklepanje je povsem na mestu. Res je. Ne obstaja noben razlog, zaradi katerega bi lahko sklepali, da so bolj kompleksno razvita živa bitja bolj odporna in prilagodljiva na spremembe svoje okolice. Obstaja kar nekaj biološko enostavnih živalskih vrst, ki se jim je uspelo ohraniti do današnjega dne kljub

velikim spremembam v okolju in njihovim majhnim evolucijskim spremembam. Hkrati pa vemo, da je homo sapiens neandertalis izumrl kljub večji prostornini možganske votline, kot jo ima današnji človek (če le velikost možganov kaj pomeni) (Popper, 1994: 52–53). Res pa je tudi, da bi se Darwin s to Popperjevo tezo strinjal. Namreč, Darwinu sploh ni šlo za kozmološko razumevanje evolucionistične teorije. Ideja naravnega izbora je teorija lokalnega prilagajanja spreminjajočemu se okolju in velja le za vsako posamično vrsto. In celo še več. Teorija naravne selekcije in dedovanja ne ponuja ustreznih mehanizmov za medsebojno primerjanje razvitosti vrst brez upoštevanja okolja, v katerem živi neka vrsta. Pa še tedaj so ocene precej tvegane in negotove. Vsekakor Darwin v svoji teoriji prilagoditve na okolje ni zagovarjal linearnega razvoja vrst. Mnogi teoretiki so kasneje Darwina napačno interpretirali, ko so ga pretirano poenostavljali ali pa so evolucijsko teorijo neustrezno prenašali na druga področja v znanosti. Morda tiči razlog za drugačno interpretacijo teorije naravnega izbora tudi v prevladujočem svetovnem nazoru viktorijanske Anglije, ki je z obema rokama pograbila priložnost, da z znanstveno teorijo upraviči vihanje svojega nosu nad domnevno manj razvitimi rasami in kulturami. Lahko se pridružim mnenju nekaterih Darwinovih apologetov glede neustreznosti ocene, da v evolucionistični teoriji lahko najdemo tautološkost. Mimogrede, kritika sploh ni zrasla na Popperjevem teoretskem zeljniku, ampak jo je povzel pri nekaterih kritikih Darwina, na primer Bathellu. Darwinu naj bi spodrsnilo na olupku tautološkosti, ker naj bi trdil, da preživijo le tisti, ki preživijo (= ki so najsposobnejši). Trditvi o tautološkosti bi lahko verjeli, če naravi ne bi bilo mogoče pripisati kriterija ustreznosti, neodvisnega od preživetja. Toda v novem okolju so nekatere morfološke, fiziološke in značajske lastnosti a priori več vredne. Te lastnosti se vzporejajo glede na ustreznost za novo okolje, ne pa z empiričnim dejstvom, da se vrste ohranijo in razširijo (primer: mrzlo je postalo, še preden je mamut razvil svoj košati kožuh). Sicer menim, da je Popper pravilno izpostavil pomen delovanja in reševanja problemov za naravno selekcijo. Vendarle moramo razumeti, da se deduje genski material, ne pridobljene sposobnosti in znanje! In ko smo že pri znanju in njegovem dedovanju: kadar Popper govori o evoluciji znanja, takrat rad zapiše besedo 'znanje' v narekovajih, in presneto prav ima. Prenašanje principa naravne selekcije na posameznikovo pridobivanje novega znanja in ohranjevanje starega je lahko le analoško, pa še tedaj (morda) lahko uveljavimo Lamarckov model evolucije neposrednega dedovanja pridobljenega znanja in sposobnosti. Vendar to ni več področje biološkega, ampak kulturnega fenomena.

No, vrnimo se zopet k sebstvu. Pri Popperju je posameznikovo

telo razvojno predhodno razumu. Razum in integriteta sebstva imata pri posamezniku prednost pred njegovim telesom. Posameznik se je v skrajni situaciji pripravljen odpovedati delu telesa, da bi integriteta njegove zavesti ostala neokrnjena. Nobenega pravega smisla ne bi imelo za posameznika, da bi se odpovedal svoji zavesti na račun ohranitve svojega lastnega telesa. Integriteta posameznikovega sebstva ima fizično osnovo v centralnem živčnem sistemu. Pri tem je pomembno poudariti, da Popper posameznika obravnava kot celoto in ga ni pripravljen zlomiti na biološko in psihično sfero niti na hermenevtično metodološki ravni. Zato imata telo in duh pri Popperju nekoliko abstrakten pomen: realnost pripada individuumu. Popper najde argument k tej trditvi tudi v socialnem učenju majhnega otroka. Po svojem rojstvu se otrok sprva ne zaveda prisotnosti drugih posameznikov, kljub temu, da se rodi s prirojenim nagnjenjem do posameznikov (an inborn attitude towards persons), vendar sčasoma spozna, da je svet poln posameznikov in da je tudi on sam eden takšnih posameznikov.

Popperjevo razumevanje odnosa med možgani in sebstvom dobro ilustrira njegovo nasprotovanje fizikalizmu in njegovo zagovarjanje pomembnosti obstoja sebstva. Popper poudarja, da je sebstvo tisto, ki določa delovanje centralnega živčnega sistema, in ne obratno.⁸ Pomembno pri tem je, kakor že vemo iz naših prejšnjih razprav, da Popper ne daje prednosti niti fizičnemu niti psihičnemu delu sebstva. Tako prvi kot drugi element sebstva enakovredno prispevata k delovanju možganov. Sebstvo Popper primerja s programerjem, možgane pa z računalnikom. Sebstvo ostaja edini aktivni programer posameznikovega centralnega živčnega sistema. Hkrati sebstvo ne more delovati kot čisti ego ali subjekt; s tem se Popper pridružuje dolgi vrsti filozofov v zgodovini človekove misli, ki so se zavzemali za intencionalnost človekovega duha.

Popperjeva odločitev, da je sebstvo definirano tako s človekovimi psihičnimi vsebinami kakor tudi s fizičnim delom telesa, potiska njegove teorije v nove dimenzije, v področje antropološkega. Biološki fenomen človeka zahteva svojo natančno opredelitev: biološka paradigma znanja predstavlja teoretski pristop, pri katerem vzamemo v zakup, da je znanje nastalo kot rezultat evolucijske prilagoditve posameznika na njegovo okolje. Evolucijska opredelitev nastanka človekovega znanja se v luči vprašanja, kako posameznik spoznava svoje sebstvo, pokaže za zelo pomenljivo.

Rekli smo že, da Popper pred pridobivanjem znanja z opazovanjem daje prednost drugima dvema oblikama pridobivanja znanja (delovanju in izgradnji teoretskih modelov). V ozadju je njegov spor z britanskimi empiricisti. Popper ima prav, ko pravi, da s pristankom na empiricistične predpostavke ne

⁸ *Nekatere medicinske raziskave v zadnjem času potrjujejo neposreden vpliv posameznikovih miselnih procesov na rast njegovih možganov. Izkazalo se je, da se ob intelektualnem naporu posameznika sprošča v njegovem organizmu genetska zasnova, ki stimulatивно deluje na rast novih možganskih povezav med celicami. Večje število možganskih sinaps omogoča posamezniku intenzivnejše delovanje možganov, kar zopet povzroča izdatnejše izločanje hormonov za rast možganov... Posebej je takšen biološki proces lepo viden pri otrocih.*

moremo ustrezno pojasniti nekaterih mejnih fenomenov pridobivanja novega znanja. Takšen primer je fenomen Helen Keller, ki je kljub izredno zmanjšani količini senzornih dražljajev lahko razvila bogato notranje duhovno življenje. Popper ne bi bil pripravljen zagovarjati stališča, da posameznikova zavest lahko obstaja brez povezave s kakršnimkoli zunanjim svetom. Pa vendar si moramo na podlagi zgoraj povedanega priznati, da zelo težko razložimo, kako se zavest pri posamezniku lahko pojavi kljub osiromašenju dražljajev. Po mnenju Popperja razlaga tradicionalna teorija nastanek sebstva na nekoliko poenostavljen način. Lahko sicer rečemo, da se zavemo svojega jaza tedaj, ko usmerimo svojo psihično pozornost na pojav ali predmet zunaj nas samih. Vendar moramo pri tem upoštevati tudi tole: brez upoštevanja spominskih sledi se posameznik na zgoraj opisani način ne more zavedati svojega predmetnega sveta. V trenutku zavedanja nekega predmeta je posameznikova zavest izpolnjena s 'sliko' tega predmeta, kako naj bi torej hkrati mislil še na zavest o zavesti tega predmeta. Saj lahko mislimo na zavest o predmetu šele tedaj, ko se le-ta pojavi, in nič prej. Vendar bi ob upoštevanju ozkega razumevanja posameznikovega spomina prav tako ostali praznih rok. Običajno rečemo, da imamo v spominu shranjeno znanje, pridobljeno v učnem procesu, ki ga po potrebi zopet lahko prikličemo v zavest. Popper ni ostajal samo pri tem, ampak je podobno kot pojem znanja raztegoval daleč onkraj psiholoških definicij. Popper sprejema še tri oblike spomina. Prva, spomin je shranjen v genetskem zapisu posameznika. Druga oblika spomina se tiče vrojenih živčnih poti, ki določajo nekatere elementarne oblike delovanja, spretnosti in instinktov. Obstaja pa še tretja oblika spomina, ki v svoji strukturi kot predispozicija opredeljuje nekatere funkcionalne sposobnosti posameznikovega organizma (potencial učenja hoje ali govora).

Čeprav je za Popperja nastanek zavesti stvar biološke selekcije in njen obstanek strogo v funkciji teleološkosti, se je zavedal, da njena pojavitev nujno prinese tudi komplementarni proces nezavednega. Umestno vprašanje je: zakaj človek potrebuje zavestne procese, če za večino procesov sploh ne rabi visoko strukturirane zavesti? Mar ne bi bilo dovolj, da bi posameznikov organizem avtomatično reagiral na spremembe v okolju s podedovanim 'znanjem'? Popper poišče odgovor na vprašanje v samem procesu reševanja problemov. Kadar naletimo na nov problem, ki ga ni mogoče rešiti z uporabo že obstoječega starega znanja, takrat zahteva rešitev problema uporabo novih strategij nerutinskega reševanja problema. Bilo bi zelo enostavno, če bi za vsak problem, na katerega naleti posameznik, obstajal en sam odgovor. Tedaj bi nam podedovano ali s kulturo pridobljeno znanje povsem zadostovalo. Vendar (na srečo) ni tako. Dejansko imamo lahko na voljo več bolj ali manj enakovrednih rešitev

enega samega problema. V takem primeru zavest nastopi kot kritični selektor, z namenom izbrati iz zaloge novih rešitev in teorij najprimernejšo rešitev problema. Izbrana rešitev lahko postane zaradi ponavljanja s časom rutinsko delovanje in zaradi tega ponikne v področje nezavednega. Posameznikovo pojavljanje zavedanja je odvisno od nenavadnih dogodkov, ki iz okolja butnejo obenj. Posledica zavestnega delovanja in sploh delovanja sebstva je centralizirani sistem obdelovanja senzorne percepcije in s tem integracija posameznika. Zaradi česar posameznik kot organizem deluje mnogo bolje in učinkoviteje. Zaradi potrebe po integraciji organizma je posameznik prisiljen v izbiro med različnimi možnostmi, ki se mu ponujajo. Na podlagi selektivno pridobljenih percepcijskih informacij iz okolice se organizem odloča, kako bo deloval, posledica njegove odločitve pa je tudi selektivnost njegovega spomina.

Zavestno življenje posameznika izhaja iz štirih bioloških funkcij: bolečine, ugodja, pričakovanja in pozornosti. Primarnejši biološki funkciji bolečina in ugodje sicer lahko sprožita stanje pozornosti, vendar lahko tudi pričakovanje ali pozornost na kak drug pojav organizem odvrneta stran od občutja bolečine.

Vprašanje uporabe spomina pri posamezniku in s tem povezanega zavedanja oziroma vznika sebstva je mogoče transformirati v problem kontinuitete sebstva. Že iz našega predhodnega razmišljanja vemo, da moramo ob raztegnitvi sebstva preko meja časa neposredne sedanjosti tudi v preteklost in še posebej v prihodnost računati na nenehno prisotnost sebstva. Skladiščenost sebstva se kaže v pripravljenosti posameznika na delovanje in stanje pričakovanja. Oba elementa, ki generirata element kontinuiranosti sebstva, sta vsebovana v nezavednem. Razmerje med nezavednim in zavednim znanjem je pri Popperju primerljivo z ledeno goro. Bistveno večje je število nezavednih elementov kakor pa elementov, ki jih lahko trenutno prikličemo v zavedanje. Vsaj načelno lahko vsako nezavedno znanje zopet prikličemo v zavest v primeru, ko se znajdemo pred problemom, ki ga povzroči napačno pričakovanje, in bi ga nemara lahko z znova priklicanim znanjem uspešno rešili. Popper razlikuje med dvema različnima nezavednima predispozicijama: predispozicije, zaradi katerih lahko prikličemo stare vsebine, in predispozicije, da lahko nezavedno delujemo. Nezavedne predispozicije so izpeljane iz načinov izgrajevanja sebstva.

Kaj lahko sklenemo na koncu naše razprave o Popperjevem razumevanju koncepta sebstva? Popper je sebstvo razumel kot interakcijo med psihičnim notranjim svetom in fizičnim telesom posameznika. Medsebojno interaktivno delujeta v področju sveta 3, kamor je sebstvo vsidrano. Proces izgrajevanja sebstva imenujemo učenje, ki poteka tako, da posameznik deluje in konstruira modele sebstva. Pomen percepcije je Popper potisnil v

vlogo prepoznavanja problemov. Točko, na kateri interaktivno delujeta posameznikov psihični in fizični svet, je postavil v možganski center za govor. Pomen možganov je prikazal v luči evolucijske teorije. Možgani opravljajo centralno kontrolo, zaradi katere je posameznikov organizem manj občutljiv za nenadne spremembe v okolju. Zavest se je pri ljudeh pojavila kot oblika reševanja novih problemov, ki zahtevajo originalne nove rešitve, ki jih organizem nima shranjenih v svoji zalogi znanja. Njej komplementarna lastnost nezavednega pa pri posamezniku opravlja vsakodnevni posel. Pri opredeljevanju pomena znanja in spomina je Popper njun pojem raztegnil onkraj njunega običajnega pomena, saj je znanje kot oblika spomina shranjeno tudi v genetskem zapisu, s katerim se posameznik rodi na svet. Pomen avtonomnega posameznika pa je Popper rad povezoval s kritičnim mišljenjem, pridobivanjem objektivnega znanja in obstojem odprte družbe.

Morebiten pomen Popperjevega razumevanja posameznikove osebnosti za sociologijo

Vemo, da Popper ni bil antropolog (ali psiholog). V sicer obsežni literaturi, ki obravnava njegovo delo, boste zaman iskali temeljito študijo pomena sebstva za njegovo filozofsko delo. Morda lahko delno pripišemo majhen interes raziskovalcev za omenjeno dimenzijo Popperjeve filozofije predvsem dejstvu, da se je podrobne analize sebstva Popper lotil šele v zadnjem obdobju svojega ustvarjanja, potem ko si je večno čast in slavo že prislužil s svojim delom na področju metodologije znanosti. Neposredna razvidnost pomena znanstvene metodologije za znanstvenikovo delo, (vsakogar) sili v njeno preučevanje, če si to želi ali ne. Pomen osebnosti posameznika pri znanstvenem delu pa ni tako zlahka prepoznaven. Popper nam takšne predstave razblinja, saj pri opredeljevanju sebstva v veliki meri uporablja pojme in termine iz svoje dotedanje obsežne filozofske malhe. To je razvidno iz njegovega opredeljevanja koncepta sebstva: zasidranost sebstva v tretjem svetu, kritika nastajanja novega sebstva na podlagi senzorne percepcije, interaktivno delovanje fizične in psihične komponente sebstva... Vendar samo vztrajanje Popperja na svojih dotedaj razvitih konceptih k razumevanju sebstva ne bi prispevalo mnogo, če v svojo razlago ne bi pritegnil tudi bioloških komponent delovanja posameznika. V antropologizaciji pojma osebnosti vidim privlačnost njegove analize sebstva. Vendar, kot sem poudaril že na začetku, Popper ni bil antropolog, zato lahko v njegovem interesu za antropologizacijo sebstva vidimo skrb za podrobnejšo opredelitev filozofskih konceptov, ki jih je že razvil. V resnici spremlja

koncept individuuma in s tem posledično tudi koncept sebstva Popperja v obliki tihe predpostavke skozi ves njegov filozofski opus. S tem, da mu je relativno pozno posvetil nosilno poglavje v svoji knjigi *The Self and Its Brain*, se je končno le oddolžil svojemu dolgoletnemu tihemu in zvestemu 'spremljevalcu'.

Ali smo kot teoretski dediči K. R. Popperja primorani upoštevati sebstvo kot predispozicijo k sprejetim logično epistemološkim pravilom znanosti? In če smo, k čemu nas zavezuje? Idealno tipsko bi seveda vsakdo, ki dosledno sledi Popperjevi znanstveni teoriji, moral upoštevati pomembnost koncepta sebstva. Ali je takšen sklep ustrezen ali ne, prepuščam bralcu. Nas na pot ni gnalo preveliko zaupanje, le radovednost. Nas bolj zanima, kako bi Popperjev koncept sebstva prelili v sociološko znanost. Čeprav je Popper razvil koncept sebstva prej zaradi podpore svojemu metodološkemu konceptu znanosti, nas to ne sme prestrašiti. Običajno sta rezultat in uporaba pridobljenega znanja nekoliko oddaljena od namena, zaradi katerega je bilo pridobljen. Zato nam ne sme biti nerodno, če si sposodimo Popperjev koncept sebstva in ga uporabimo kot navdih.

Sociologija ne slovi pretirano po široko zastavljenem predmetu svojega preučevanja. Sociologi predvsem preučujejo družbo, pa naj si pod tem predstavljamo že karkoli. Interdisciplinarnost se le počasi vtihotaplja v delo družboslovcev. Nobena sociološka teorija se še zdaleč ne more kosati s širino, ki nam jo ponuja Popperjev filozofski model. Toda če se postavimo na stališče sociologa, ki išče v filozofiji nove izzive, in če si zastavimo nalogo, premisliti, kako bi nam Popperjev filozofski sistem pri tem lahko koristil, si moramo zastaviti vprašanje, ali nemara nimamo v bogati zakladnici družboslovnih teorij že razvite kakšne sociološke teorije, ki bi bila vsaj v kakšnem kriteriju podobna Popperjevi filozofiji sebstva. Vendar predlagam, da pri tem uberemo nekoliko drugačno pot. Mislim, da nam ni potrebno premetati celotnega kupa socioloških teorij. Raje se odločimo za enega od socioloških modelov. Slutnja⁹ me napeljuje, da bi izbral personalistični model sociologije, ki bi temeljil na preprosti ideji, da je družba le interpretativni pojem, s katerim si posamezniki razlagajo pojave in procese, v katerih sodelujejo z drugimi posamezniki. V personalistični sociologiji posameznik in družba zamenjata poziciji; ni posameznik element družbe, ampak je družba element posameznika. Če storimo tako, si moramo odgovoriti na naslednje vprašanje: katere kriterije bi morala naša teorija izpolnjevati? Kot prvo bi morala dobro pojasniti družbeno delovanje posameznika, kot drugo mora odgovoriti na vprašanje, kako posameznik v družbenem kontekstu konstruira novo znanje in nato z njim rešuje družbene pomembne probleme. V ospredju vsake takšne teorije mora stati posameznik, hkrati pa moramo najti takšno sociološko teorijo, ki bi bila odprta tudi za biološke

⁹ *Priznam, da ima moja slutnja korenine predvsem v mojem zagovarjanju personalistične sociologije. Žal pa ni ne prostora ne časa, da bi jo na tem mestu primerno predstavil. Bralca prosim, naj jo vzame kot predpostavko.*

¹⁰ *Takšna predpostavka ga privede v krog socioloških teorij, ki jih včasih imenujemo 'teorije, za katere je družba odsoten pojem' (Bernik, 1987). Podobno velja tudi za fenomenološko sociologijo A. Schutz.*

¹¹ *Po mnenju Popperja sociologi ne preučujejo pristo lebdeče družbe, ampak naj bi uporabljali pri svojem delu objektivno metodo razumevanja situacije, v kateri se pri svojem delovanju znajde posameznik (Popper, 1984).*

vsebine. Mislim, da mi ni potrebno posebej poudarjati, da ne obstaja ena sama sociološka teorija, ki bi lahko pozitivno odgovorila na vse štiri zahteve. Najdemo lahko le sociološke teorije, ki odgovarjajo pritrnilno na posamezne zahteve.

Za teorijo delovanja bi lahko vzeli simbolični interakcionizem, če s tem mislimo na teorijo delovanja Geoga Herberta Meada. Simbolični interakcionizem pritrnilno odgovarja na prvo in drugo zahtevo, ker si za predmet analize jemlje posameznika in njegovo delovanje. Mead je gradil svojo filozofijo socialne psihologije na predpostavki, da družba ne more eksistirati kot naturalistična entiteta (Mead, 1938; 1962).¹⁰ Pojem družbe kot samostojne entitete se v sociološki literaturi vleče od Durkheima dalje, ki gre pri personalizaciji družbe tako daleč, da mu je na primer Hribar pripravljen očitati divinizacijo družbe (Hribar, 1991). Popper bi divinizaciji družbe, ki determinira s svojim delovanjem posameznika, močno nasprotoval.¹¹ No, če nam naturalistična družbena teorija ni po godu, nam skorajda ne preostane drugega, kakor da se zatečemo k personalističnemu modelu (Boudon, 1990). Posameznik ni nič več del družbe, družba postane del posameznika. Visoka dinamičnost interpersonalnih stikov, večji del opravljenih s pomočjo simbolnega jezika, zagotavlja stabilnost 'družbe'. Signifikantna gesta spada, povedano v Popperjevem jeziku, v svet 3. Je produkt posameznikovega delovanja in je objektivizacija njegovega znanja. Kar pa je najpomembnejše: s signifikantnimi gestami (jezikom in njegovo aktualizacijo, govorom) posameznik deluje v izgrajevanju svojega sebstva (Mead, 1962). Podobnost s Popperjem je očitna: vpogled v svoje sebstvo (pojem družbe) dobimo tako, da v delovanju gradimo (pojem družbe) sebstvo. Od tod dalje se sicer podobnost med Popperjevimi in Meadovimi konceptom sebstva neha. V nadaljevanju so Popperja bolj zanimali biološki dejavniki nastanka sebstva. Mead nadaljuje preučevanje notranjega delovanja sebstva, razdeli ga na jaz in menoj. Jaz je reakcija na delovanje drugih posameznikov, mene pa je interpretacijska shema delovanja teh drugih posameznikov. Praviloma je reakcija posameznika na generalizacijo drugega nekoliko drugačna od pričakovane, mogoče pa je tudi stanje identitete med jazom in mene, na primer v religioznem verovanju. Skorajda odveč je pripomniti, da v tem primeru avtonomije posameznikovega sebstva, zaradi umanjkanja dialoga jaza z menoj, ni. Mead je na teoretski ravni podobno reflektiral problem avtonomnosti posameznika kot Popper.

Družbene dimenzije pridobivanja znanja in njegovo uporabo sta v sociologiji znanja obdelala Peter Berger in Thomas Luckmann, kot nadaljevalca fenomeoloških konceptov preučevanja družbenih procesov, ki jih je pred njima razvijal že Alfred Schütz (Schütz, 1967; 1970). Le-ta se je zavzemal za

sociološko preučevanje stanj posameznikove zavesti (v tem je vsekakor bil Husserlov dedič). Svet, v katerem neposredno biva posameznik, je imenoval življenjski svet, to je svet neproblematizirane, netematizirane zavesti. Iz njega izhajajo vsi drugi človekovi svetovi (svet umetnosti, svet znanosti, svet religije...). Če se za trenutek povrnemo na začetek našega eseja o Popperjevem konceptu sebstva, se boste spomnili, da smo v citiranem odlomku izrazili Popperjevo prepričanje, da posamezniki obstajajo. Vedenje o obstoju drugih posameznikov pripada posameznikovemu življenjskemu svetu (je konstrukt prvega reda). Koncept sebstva pa je konstrukt drugega reda, ker pripada posameznikovemu vedenju v svetu znanosti. Je znanstveni konstrukt, s katerim si razlagamo delovanje in mišljenje posameznika. Oziroma če uporabim Popperjevo terminologijo: posameznik spoznava svoje sebstvo tako, da si o sebstvu izdelata teorijo. Z uporabo treh mentalnih idealitet (Husserl, 1929)¹² posameznik konstruira svetove, v katerih živi. Znanje, ki si ga na tak način posameznik prisvoji, organizira v sebi kot osebno ali družbeno zalogo vedenja. Popper sicer nekoliko raje kot o uporabi znanja govori o pridobivanju novega znanja. Vendar lahko pridobivanje novega znanja in njegovo uporabo razumemo kot 'dve različni strani istega kovanca'. Popper je rad opozarjal na dinamičnost pridobivanja znanja; zanj je novo znanje za rešitev starega problema hkrati že tudi nov problem. Znanstveno pridobivanje znanja vsekakor sodi v to kategorijo. Vendar se je dobro zavedal, da lahko do utemeljenega spodbijanja novega znanja mine mnogo časa. V tem času je znanje 'nedotakljivo'. Mogoče ga je misliti in uporabljati na neproblematičen način (mentalni idealiteti 'in tako dalje' ter 'to lahko storim vedno znova'). Toda v načelu ga je vedno mogoče problematizirati (zadnja mentalna idealiteta 'do nadaljnega opozorila').¹³ Družbena distribucija tako pridobljenega vedenja (znanja) pa je lahko idealno tipsko gledano bodisi enostavna ali pa kompleksna. Tudi tu se med Schutzom in Popperjem kažejo zanimive vzporednice, saj je za Schutzta enostavna distribucija vedenja (znanja) le hipotetično zamisljivo stanje družbe. Sodobne družbe pa sploh ne morejo več računati na enostavno distribucijo vedenja, zato bi se vsakršno prisilno poenostavljanje družbene distribucije vedenja pri posameznikih končalo kot utopični projekt. Fenomenološka teorija izpolnjuje tudi pogoj preučevanja posameznika kot družbenega akterja.

Sodobni družboslovni teoretiki bi morali bolj ceniti teoretsko lahkotnost, s katero je Popper preskakoval vrzel med biološkim in duhovnim stanjem posameznika. Četrta, zadnja zahtevana komponenta na žalost v polni meri manjka obema do sedaj obravnavanima teorijama. Biološke dimenzije družbenega fenomena sicer sociološki teoriji niso povsem tuje. Na prelomu iz

¹² Husserlu je Popper priznaval mesto med filozofi, ki so v svojih filozofijah do neke mere imeli izdelane podobne teorije o tretjem svetu kakor on sam (Popper, 1994: 49–51).

¹³ 'Pasivnost' fenomenološke metode pri A. Schützu je šla še posebej na žiuce A. Giddensu, ki nam o tem svojem zapažanju potoži v *Novih pravih sociološke metode* (Giddens, 1989).

19. v 20. stoletje je Herbert Spencer v svoji knjigi *The Principle of Sociology* že poskušal odgovoriti na vprašanje, kako in do kod naj gre sociologija v svojem spogledovanju z biologijo. Vsekakor so se sociologi še posebej bali, da bi se jim poskus spogledovanja sociologije z biologijo izrodil v ontološki redukcionizem, strah in trepet vsakega družboslovca. Sociobiologija namreč stremi v svojih hotenjih po popolni pojasnitvi vseh psihosocialnih fenomenov s pomočjo bioloških teoretskih konceptov (Jermań & Štern, 1996: 30). Poteza, s katero si je Herbert Spencer nakopal srd prenekaterega družboslovca, pa je bila primerjava družbe z biološkim organizmom. Prav tako kakor ima biološki organizem svoje organe, ki na parcialen način skrbijo za celoten organizem, ima tudi družba svoje elemente. Socialni organizem raste tako kot biološki; če se pojavi potreba po novi funkciji, socialni organizem razvije nov 'organ', s funkcijo zadovoljitve potrebe, zaradi katere je bil izgrajen. Gre za metodološko analogijo. Spencer zagovarja fenomen družbe kot samostojne entitete na podlagi prepričanega realizma, nasprotno kakor nominalizem, ki zagovarja obstoj družbe le v verbalni obliki interpersonalnih stikov med posamezniki. Ker pa je Spencerjevo stališče skrajno težko zagovarjati, saj se dejansko samostojna entiteta družbe ne pusti kar tako zlahka 'zgrabiti' posameznikovemu spoznavnemu aparatu, si mora Spencer pomagati z nazorno analoško primerjavo med biološkim organizmom ter družbenim organizmom. Hkrati mora kot predpostavko upoštevati Comtovo pozitivistično metodološko pravilo, po katerem je posamezniku dano kot subjektu, brez preostanka, objektivno spoznavati družbeni svet, ki je onkraj njega samega (Spencer, 1897–1906, 1975).

Ne glede na slabe izkušnje, ki jih imajo sociologi s sociobiologizmi takšne ali drugačne vrste, pa jih vseeno v bližnji prihodnosti čaka izdelava ustreznega modela znanstvene povezave med sociologijo in biologijo. Če si bodo vzeli za zgled Popperjevo filozofijo, se bodo lahko zgledovali po njegovem modelu evolucijske rasti novega znanja. Če pa se bodo sociologi rajši odločili, nasloniti na novo nastajajočo kognitivno znanost (ki je meni osebno ljubša), potem bodo morali vlogi senzorne percepcije pripisati večji pomen kot le vlogo prepoznavanja novih problemov.

Tomaž Krpič, mladi raziskovalec na Inštitutu za sociologijo

LITERATURA

- BERNIK, IVAN (1987): *Pojem družbe v dveh teoretskih prispevkih*.
- BOUDON, RAYMOND (1990): *Bo sociologija sploh kdaj normalna znanost?* V: **Časopis za kritiko znanosti**, št. 132–133, str. 148–179, Ljubljana.
- CORVI, ROBERTA (1997): *An Introduction to the Thought of Karl Popper*. Routledge, London.
- DENNETT, DANIEL (1991): *Consciousness explained*. Little, Brown and Co., Boston
- FEYERABEND, PAUL (1978): *Against Method*. Redwood Burn Limited, Townbridge & Esher, London.
- GOULD, STEPHEN JAY (1991a): *Darwinov prezgodnji pokop*. V: **Darwinova revolucija**, str. 13–19. KRT, Ljubljana.
- GOULD, STEPHEN JAY (1991b): *Sence Lamarcka*. V: **Darwinova revolucija**, str. 20–27. KRT, Ljubljana.
- HRIBAR, TINE (1991): *Sociologizacija svetega v sakralno*. V: **Nova Revija**, št. 109–110, str. 744–761, Ljubljana.
- HUSSERL, EDMUND (1929): *Formale und transzendentale Logik*. Halle: Nijhoff.
- JAKOBSON, ROMAN (1980): *Brain and Language: Cerebral Hemispheres and Linguistic Structure in Mutual Light*. Slavica Publishers, Inc. Columbus, Ohio.
- JERMAN, IGOR IN ARTUR ŠTERN (1996): **Gen v valovih: porajanje nove biologije**. Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.
- MALI, FRANČ (1995): *Enotnost Popperjeve filozofije znanosti in družbe*. V: **Anthropos**, št. 1–2, str. 189–195, Ljubljana.
- MEAD, GEORG HERBERT (1938): **The Philosophy of the Act**. The University of Chicago Press.
- MEAD, GEORG HERBERT (1962): **Mind, Self, & Society**. The University of Chicago Press.
- POPPER, KARL (1992): **The Logic of Scientific Discovery**. Routledge, London and New York.
- POPPER, KARL (1957): **The Open Society and its Enemies**. Routledge & Kegan Paul LTD.
- POPPER, KARL (1975): **Objective Knowledge**. Oxford, At The Clarendon Press
- POPPER, KARL (1984): *Logika socialnih znanosti*. V: **Časopis za kritiko znanosti**, št. 67, str. 14–17, Ljubljana.
- POPPER, KARL (1988a): *Beda historicizma*. V: **Kritika kolektivizma: liberalna misao o socializmu**, ur. F. Višnjić, str. 145–248. Beograd.
- POPPER, KARL (1988b): **The Open Universe**. Routledge, London.
- POPPER, KARL (1994): **Knowledge and the Body-Mind problem**. Routledge, London & New York.
- POPPER, KARL (1995): *Ausgangspunkt: Meine intellektuelle Entwicklung*. Campe-Paperback, Hamburg.
- POPPER, KARL IN J. C. ECCLES (1977): *The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism*. Routledge, London & New York.
- ROSE, NIKOLAS (1997): *Avtoriteta in genealogija subjektivnosti*. V: **Časopis za kritiko znanosti**, št. 183, str. 131–159, Ljubljana.
- SCHÜTZ, ALFRED (1967): *The Phenomenology of the Social World* Northwestern University Press, New York.
- SCHÜTZ, ALFRED (1970): *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy* Martinus Nijhoff/ The Hague.
- SPENCER, HERBERT (1897–1906, 1975): **The Principles of Sociology I, II, III**. Greenwood Press, Publishers, Westport, Connecticut.
- ULE, ANDREJ (1996): **Znanje, znanost in stvarnost**. Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.